

University of Groningen

Apollos Wiederkehr; eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit

Bulhof-Rutgers, Ilse-Nina

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

1969

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Bulhof-Rutgers, I-N. (1969). *Apollos Wiederkehr; eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*. s.n.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

EINLEITUNG

Augustinus interpretiert als erster Denker in der zum Christentum bekehrten Welt das Geschehen auf Erden als sinnvolle Geschichte mit der Absicht, dem zentralen Dogma von Inkarnation und Erlösung gerecht zu werden. Die Bibel beschreibt den Anfang der Welt und spricht auch von ihrem Ende. Die Zeit dazwischen umfasst nach Augustinus' Auffassung die Geschichte vom Sündenfall, von der Erlösung durch Christus und vom Wachsen der christlichen Gemeinschaft bis zu Christi erwarteter Wiederkehr. Christi Leben auf Erden ist für Augustinus kein Symbol, kein Mythos, sondern eine irdische Realität, welche sich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit abspielte. Das zentrale und einmalige Geschehnis der Inkarnation lässt die Vergangenheit als eine Vorbereitung für diesen Moment erscheinen und sie gibt der Zukunft Richtung. Augustinus weist die antike Auffassung der Geschichte als eine ewige Wiederholung und Verjüngung des Kosmos ab und stellt dieser die Auffassung eines Ablaufs des Weltgeschehens gegenüber, dessen einziges Ziel das Heil der Menschheit ist. Augustinus ist der Gründer der Geschichtstheologie.

Das mittelalterliche Denken ist ganz von Augustinus' Weltkonzeption beherrscht. Der Gläubige weiss, dass das anscheinend willkürliche Geschehen auf Erden von Gott gelenkt wird. Für ein näheres Verständnis der verwirrenden Welt wendet man sich im Mittelalter also der Offenbarung zu, dem Schlüssel für jedes Verstehen der Welt. Die Interpretation der Geschichte auf Grund der Bibel gibt mit Hilfe von biblischen Vorbildern, Präfigurationen, Allegorien und Typologien, den konkreten Ereignissen einen religiösen Sinn. Jedem Menschen wird auf diese Weise eine Rolle im Drama der Heilsgeschichte zugeteilt.

Die nachfolgenden Deutungen der Ereignisse der Geschichte kennen viele Variationen. Aber an Augustinus' fundamentaler Erkenntnis, dass

sich Geschichte auf Erden abspielt, wurde nicht mehr gerüttelt, selbst nicht von denjenigen, die sich nicht zum Christentum bekennen.

Während die Geschichtstheologie mit Fakten arbeitet, die nicht unmittelbar wahrnehmbar sind, versucht die Geschichtsphilosophie Sinn und Ziel der Geschichte aufgrund historischer Tatsachen zu begreifen. Unter Geschichtsphilosophie versteht man die systematische Interpretation der universellen Geschichte, ausgehend von einem Prinzip, das die historischen Geschehnisse und ihre Folgen miteinander und mit einem endgültigen Ziel in Zusammenhang bringt. Sie erfordert eine den Geschehnissen immanente Struktur.

Wenn auch der Terminus „Philosophie de l'histoire“ zum ersten Mal von Voltaire gebraucht wurde, der damit seine Auflehnung gegen die theologische Perspektive in der vorhergehenden Geschichtsbetrachtung kennzeichnete ¹, so hat doch Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ² die erste von der Theologie unabhängige, systematische Interpretation der Geschichte gegeben. Hegel ist betroffen von der Unbeständigkeit der Geschichte: Armut und Reichtum, Sklaverei und Freiheit, Glück und Unglück, alles wechselt miteinander scheinbar sinnlos. Die Geschichte vermittelt auf den ersten Blick den Eindruck, eine „Schlachtbank“ zu sein, auf der das Glück und Unglück von Staaten, Völkern und Individuen geopfert wird. Hegel fragt sich, warum eine solche Geschichte nötig ist ³. Die Antwort findet er in seiner Philosophie vom absoluten Geist. Der Geist entwickelt sich stufenweise bis zu seiner Vollendung; er ist die treibende Kraft der Geschichte; er ist nicht vom historischen Geschehen losgelöst, er lenkt die Geschichte nicht als Vorsehung von oben, er trägt den ganzen historischen Prozess. Die Geschichte als solche ist der direkte Ausdruck des Geistes ⁴. Existenz und Essenz fallen zusammen ⁵.

Nach Hegel ist Geschichte nur sinnvoll als Geschichte des Geistes. Jeder Moment der Vergangenheit bedeutet eine Etappe des absoluten Seins, die als solche nicht vollkommener gedacht werden kann, wenn

¹ Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, Paris 1765. Dieses Geschrift Voltaires wird oft verwendet als Einleitung zu seinem Buch *l'Essai sur les moeurs et l'Esprit des Nations*, 1756.

² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Sämtliche Werke, Bd. XI, Stuttgart, 1928.

³ Hegel, *Vorlesungen*, S. 49.

⁴ Hegel, *Vorlesungen*, S. 46: „Die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe [nämlich das Prinzip der Freiheit] ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht.“ S. 88: „Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Processes des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewusstsein über sich erlangt.“

⁵ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des Neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, 1964, S. 131.

auch Zeit nötig war, um die endgültige Phase zu erreichen. Darum ist die Vergangenheit in all ihren Phasen wissenswert. Hegel ist davon überzeugt, dass in seiner Zeit das Ziel der Geschichte erreicht ist, welches das *absolute Wissen*, das vollkommene Wissen des Geistes von sich selbst ist. Die Vollendung ist zugleich die *Freiheit des Geistes*. Auf politischer Ebene stellt die Französische Revolution die Manifestation der Freiheit des Geistes dar.

Nicht das systematische Verstehen der Weltgeschichte fesselt uns in dieser Philosophie am meisten. Bemerkenswerter als die praktische Anwendung seiner Idee von einer Entwicklung des Geistes auf die Weltgeschichte ist Hegels Erkenntnis, dass der Sinn der Welt mit ihrer Geschichte zusammenfällt. Das In-Bewegung-sein der Welt ist die Seinsweise der Welt. Welt ist: Weltgeschichte.

Auch das mittelalterliche Denken beschäftigte sich mit der Unbeständigkeit der Zeit. Denker, die über eine moralistische Interpretation der Unbeständigkeit des Lebens hinausstiegen zu einer Konzeption einer all-umfassenden Geschichte, sahen darin jedoch stets Gottes Hand am Werk. Niemals fragte man sich – wie Hegel –, ob im Fortgang der Geschichte und Zeit als solcher ein immanenter Sinn liegen könnte. Für Hegel ist die Zeit die unleugbare Grundgegebenheit und folglich betrachtet er es als seine wichtigste Aufgabe, das Problem der Geschichte philosophisch zu bewältigen.

Auf Grund der Hegelinterpretation der sogenannten Junghegelianer⁶ nimmt man an, dass die Gleichsetzung von Ziel und Sinn der Geschichte auf Hegel zurückgeht. Hegel denkt jedoch nuancierter. Der Geist, wie Hegel ihn auffasst, versteht sich selbst als Geschichte. Er ist sich seiner ganzen Geschichte bewusst. Das Ziel der Geschichte ist die gesamte Geschichte als vollendeter Geist. Das vollendete Heute umfasst die Vergangenheit⁷. Die Vergangenheit ist also kein von der Gegenwart losgelöstes totes Objekt, das man studieren kann oder nicht, sie ist nicht vergangen, verloren im Dunkel der Zeiten. Sie ist immer noch lebendig, gegenwärtig.

Die Vorstellung von einem Geist, der sich in der Zeit entfaltet hat, wird von Denkern wie Feuerbach, Ruge, Stirner und Marx umgewandelt in zukunftsgerichtetem Sinn⁸. Das Vertrauen, dass die Gegenwart

⁶ Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 88 ff.

⁷ Hegel, *Vorlesungen*, S. 119 f: „Indem wir es also nur mit der Idee des Geistes zu thun haben, und in der Weltgeschichte Alles nur als seine Erscheinung betrachten, so haben wir, wenn wir die Vergangenheit [...] durchlaufen, es nur mit *Gegenwärtigem* zu thun [...]. Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen, und nur andererseits als vergangen erscheinen.“

⁸ Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 88.

die Vollendung der historischen Entwicklung sei, geht nach Hegel bald verloren: Die Geschichte ist keineswegs vollendet und die Gegenwart ist nur Etappe. Der Sinn der Geschichte liegt in einem Endzustand, der noch verwirklicht werden muss. Erst in dieser Auffassung der Geschichte sind Sinn, Ziel und Ende identisch. Diese Art Interpretation der Geschichte kann durch ihre Erwartungen für die Zukunft leicht revolutionär werden. Die Geschichte wird verstanden als ein Appell an die Zeitgenossen, ihren Gang zu verstehen und sich ihren Forderungen zu fügen.

Auch wenn das Wissen um ein bestimmtes Ziel fehlt, wird nach Hegel die Vorwärtsbewegung der Geschichte betont. Das Kriterium zum Beurteilen der eigenen Zeit wird von der Frage bestimmt: Inwiefern hat die Gegenwart „Zukunft“⁹. Ein Schritt weiter und die Gegenwart gilt als von der Zukunft bedingt wie umgekehrt die zukünftige Entwicklung der Schlüssel für das Verständnis der Gegenwart ist. Der „Geist der Zeit“, der das Heute färbt und unmerklich dem Geschehen Richtung gibt, wird entdeckt.

Ein zeitgebundener Zeitgeist ist damit anstelle Hegels absoluten Geistes getreten, der sein Ziel erreicht hat. Geschichte und Zeit sind, wenn wir absehen vom dialektisch-materialistischen Geschichtsbild, das wir hier ausser Betracht lassen müssen, von ihrem Endziel losgelöst, und die fortschreitende Zeit ist zur obersten, richtunggebenden Instanz erhoben. Die Menschheit ist der Macht der Geschichte ausgesetzt. Eine Nebenerscheinung dieser Entwicklung ist der Historismus, der alle Erscheinungsformen des menschlichen Lebens in historischer Perspektive sieht.

Darwins Untersuchungen auf dem Gebiete der natürlichen Historie untermauern die Auffassung, dass die Welt in einer fortwährenden Vorwärtsbewegung begriffen ist. Es gibt eine stetige Evolution der Gesellschaft und der Natur bis auf den heutigen Tag und weiter. Man nimmt im Vertrauen auf die Zukunft die Unvollkommenheiten der provisorischen Gegenwart in Kauf.

Noch im 19. Jahrhundert setzt eine erste Reaktion, die vor allem mit den Namen Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche verbunden ist, auf diesen historischen Optimismus ein. Es wird dabei kein Unterschied zwischen Hegel und seinen Nachfolgern gemacht. Um Nietzsches Position in dem Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts zu erhellen, stellen wir die Beweggründe der Reaktion und ihre Geschichtsauffassungen skizzenhaft dar.

⁹ Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 98.

Kierkegaard¹⁰ stellt Hegels von der Vernunft geleitetem Geschichtsbild die zufällige Existenz von Menschen und Dingen gegenüber. Menschliche Empörung über das, was er sieht, treibt ihn dazu, die von Hegel zusammengedachte Existenz und Essenz wieder zu trennen. Sein Ausgangspunkt ist eine nackte, durch keine Gründe gerechtfertigte oder entschuldigte Wirklichkeit. Er stellt einem von der Diktatur der Geschichte abhängigen Leben das existentielle Pathos gegenüber, das zu persönlichen Entscheidungen treibt. Während des 19. Jahrhunderts fand Kierkegaard wenig Widerhall. Da vor allem Nietzsche von seinem Werk keine Kenntnis genommen zu haben scheint¹¹, gehen wir in diesem Zusammenhange nicht näher auf sein Denken ein.

Schopenhauer¹² hat auf Nietzsche einen tiefen und bleibenden Eindruck gemacht. Nach Schopenhauer nehmen wir die Welt nicht so wahr, wie sie wirklich ist. Zeit, Raum und Kausalität sind Imperative unseres Denkens. Die Welt, die wir wahrnehmen, besteht nicht ausserhalb unseres Denkens, sie ist unsere *Vorstellung*. Durch Introspektion glaubt Schopenhauer zu wissen, was die Welt unabhängig von unserer Wahrnehmung ist: Sie ist *Wille*, Hunger nach Leben und Existenz, der sich objektiviert im Seinswillen von Pflanzen, Tieren, Menschen, Naturkräften und in leblosen Dingen. Die Welt ist *Wille*, der *Wille* ist das Seiende an sich, und das Seiende ist der Wille zu Sein. Der *Wille* liegt ausserhalb von Raum und Zeit und ist eins und unteilbar. Individualität und Vielheit sind, als Objektivismen dieses einen *Willens* nur Schein, die Welt ist nur, was wir sehen oder uns vorstellen. Der *Wille* evoluiert nicht, hat keine Ursache oder Ziel, ist frei, ungebunden und amoralisch. Geschichte gibt es nicht. Als der auf die eigene Existenz konzentrierte Lebenshunger ist der *Wille* hinter aller Existenz die Ursache des Leidens in der Welt. Rücksichtslos zerstört er alles, was ihm im Wege steht. Tatsächlich hat das Bewusstsein des allgegenwärtigen Leidens Schopenhauer zu seiner Philosophie angeregt.

Die Welt berührt Nietzsche auf die gleiche Weise wie sie Schopenhauer berührte. Das Leiden ist für ihn das *factum brutum* der Existenz, auf der er seine ganze Philosophie basierte. Schon 1861, vier Jahre vor seiner ersten Bekanntschaft mit Schopenhauers Werken, komponiert er ein *quatre-mains* mit dem Titel: „Schmerz ist der Grundton der

¹⁰ Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 164 ff.

¹¹ Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 193.

¹² A. Cresson, *Schopenhauer, sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1948.
F. C. Copleston, *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*, London, 1947.

A. Hübscher, *A. Schopenhauer, Ein Lebensbild*, Wiesbaden, 1947.

Marcel Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*, Paris, 1948.

Natur" (*Autobiographisches*, Werke, Bd. III, S. 101). Das zeigt, wie tief sein Lebenspessimismus wurzelt. Es kann dann auch nicht verwundern, dass Nietzsche gleich von der ersten Seite an von Schopenhauers Werken fasziniert war¹³. Er bewunderte Schopenhauer wegen seines Mutes, der furchtbaren Wirklichkeit unerschrocken unter die Augen zu treten. Wie Schopenhauer weist auch Nietzsche mit Nachdruck Hegels optimistisches Vertrauen in einen rationellen Prozess in der Geschichte ab: Die chaotische Welt hat kein Ziel. Die Welt ist und wird, mehr kann man nicht sagen.

Wie sehr auch Nietzsches Ausgangspunkt dem Schopenhauers ähnlich ist, so steht doch seine Philosophie dem Denken Schopenhauers diametral gegenüber. Für Nietzsche ist die Welt alles andre als eine Vorstellung oder Illusion. Hinter der Welt, die wir wahrnehmen, liegt keine andere. Die Welt, sagt Nietzsche, ist ewig gerechtfertigt wie sie ist, nämlich als *ästhetisches Phänomen* (*G. d. T.*, Bd I, S. 40). Wie Kierkegaard erfährt auch er die konkrete Welt, die wir direkt erleben, als die einzige Realität und die Vergangenheit war ebenso wirklich wie unsere eigene Zeit jetzt ist. Wenn auch Nietzsche die Auffassung von einer Geschichte, die sich ohne unsere Vermittlung vollzieht, abweist, so will er die Vergangenheit doch nicht der Vergessenheit preisgeben. Bei Schopenhauer wird die Geschichte nie ein Problem: Der Weise, der das Spiel des *Willens* durchschaut, entzieht sich dem Griff der Welt, indem er ausserhalb der Welt ein kontemplatives Leben führt. Nietzsche weist, mit dem Gedanken von einer Welt an sich, das Ideal einer kontemplativen Existenz ab. Ihn beschäftigt, wie wir sehen werden, die Frage, wie ein Mensch in einer grausamen und sinnlosen Welt menschlich leben kann, eine Frage, die sich zu dem Problem entwickelt: Was ist der Sinn einer sinnlosen Welt, und was ist die Seinsweise einer ziellosen aber nichtsdestoweniger wirklichen Geschichte.

Zwischen historischem Optimismus und Pessimismus steht Jakob Burckhardt, der sich in seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* ausdrücklich von der Hegelschen Geschichtsphilosophie distanziert¹⁴.

¹³ F. Nietzsche, *III. Unzeitgemässe Betrachtung, Schopenhauer als Erzieher*, Werke, Bd I, S. 295: „Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, dass sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. [...] Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte: um mich verständlich, aber unbescheiden und töricht auszudrücken.“

¹⁴ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart, 1955, Einleitung, S. 4 ff. Auf S. 5 schreibt Burckhardt: „Es ist aber die Gefahr aller chronologisch angeordneten Geschichtsphilosophien, dass sie im günstigsten Fall in Weltkulturgeschichten ausarten [...], sonst aber einen Weltplan zu verfolgen präbendieren und dabei, keiner Voraussetzungslosig-

Burckhardt versteht unter Geschichtsphilosophie, wie es seit Hegel üblich geworden ist, eine Betrachtungsweise der Vergangenheit, die voraussetzt, dass Geschichte Richtung hat. Er übt grösste Zurückhaltung, wenn es darum geht, der Geschichte eine Richtung zuzuschreiben. Die Vergangenheit ist ein Konglomerat menschlicher Erfahrungen, die die Nachwelt sorgfältig bewahren muss. Er lässt sich über Sinn oder Wesen der Geschichte nicht aus¹⁵. Die nachfolgenden Historiker sind Burckhardt in dieser Haltung gefolgt.

Die Geschichtsphilosophie im soeben beschriebenen Sinne des Wortes hat für die Historiker ausgespielt. An ihre Stelle tritt später die Geschichtstheorie, die sich auf interne Probleme der historischen Wissenschaften beschränkt¹⁶.

Ungeachtet der Philosophien Kierkegaards, Schopenhauers, Nietzsches und Burckhardts ist das 19. Jahrhundert der Höhepunkt des Entwicklungsdenkens. Man nimmt an, mit einer genetischen Erklärung das Wesen aller Erscheinungen begreifen zu können¹⁷. Der Positivismus in den Wissenschaften rechnet noch nicht mit einem zeit- und ortsgebundenen Standpunkt des Untersuchenden. Die Vergangenheit scheint zum Studium offen dazuliegen. Das Untersuchen der Tatsachen der Vergangenheit wächst sich zu einer umfangreichen historischen Wissenschaft aus.

Seitdem ist jedoch das Vertrauen in die historische Erklärungsmethode und in die Möglichkeiten zu objektiv historischer Forschung stark unterminiert. Hierdurch sind der Geschichte als Wissenschaft

keit fähig, von Ideen gefärbt sind, welche die Philosophen seit dem dritten oder vierten Lebensjahr eingesogen haben." Burckhardt gesteht, dass er in die Wege der ewigen Weisheit nicht eingeweiht ist.

¹⁵ „Unser Ausgangspunkt ist der von einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird; daher unsere Betrachtungsweise gewissermassen pathologisch sein wird.“

Die Geschichtsphilosophen betrachten das *Vergangene* als Gegensatz und Vorstufe zu uns als entwickelten; – wir betrachten das *sich Wiederholende, Konstante, Typische* als ein in uns Anklingendes und Verständliches." J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 5 f.

¹⁶ Vgl. J. Romein, *Theoretische Geschiedenis*, Groningen, 1946. Deutsche Übersetzung: *Theoretische Geschichte, Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, Bd. 5, 1948.

„Door de geschiedfilosofen erop te wijzen, dat theoretiseren over de geschiedenis geen zin heeft, zonder haar feitelijk te kennen en de specialisten duidelijk te maken, dat er achter hun werk problemen liggen welke oplossing voor een vruchtbare voortzetting daarvan noodzakelijk blijkt, heb ik, naar ik hoop, in beginsel een verzoening tot stand gebracht en daardoor een samenwerking mogelijk gemaakt tussen drie groepen, nl. geschiedphilosophen, geschiedkundigen en belangstellenden. (*In de hof der historie*, Amsterdam, 1963, S. 17 f.)

¹⁷ Zum genetischen Denken des XIX. Jahrhunderts: vgl. B. Delfgaauw, *De wijsbegeerte van de 20e eeuw*, Baarn, 1966, S. 13 ff.

die Grundlagen genommen, jedoch blieb die historische Wissenschaft als Forschungstechnik unverändert bestehen¹⁸.

Aber die Position der historischen Wissenschaften ist in unserer Gesellschaft nicht so unerschütterlich wie es die Entwicklung der historischen Forschung erscheinen lässt.

Der Historiker der Gegenwart liefert tatsächlich ein Rückzugsgefecht. Erstens hat seine Wissenschaft ihre anfängliche Funktion: die Realität mittels der Historie zu begreifen, verloren. Zweitens fragt niemand nach dem Ziel der Geschichte: Jeder plant die Zukunft selber. Man findet bereits bei Marx, dass der wahre Mensch der Schöpfer seiner Geschichte ist, obwohl es seiner Ansicht nach freilich ein bestimmtes Ziel der Geschichte gibt¹⁹. Sartres Theorie der totalen Freiheit des Menschen bringt ihn zum selben Schluss: Es sind die Menschen selber, die entscheiden, was morgen geschehen wird²⁰. Weniger an eine bestimmte Philosophie gebunden, dafür jedoch umso treffender, drückt E. H. Carr das Vertrauen in die Macht des Menschen über die Zukunft aus in seinem Buche *What is history?* Es ist die Funktion des Verstandes, so sagt er, der Gesellschaft Form zu geben. Die Einsicht, dass der Mensch in der Lage ist, rationale Prozesse zu leiten und zu beherrschen, nennt Carr einen der wichtigsten Aspekte der historischen Entwicklung unseres Jahrhunderts²¹. Die Menschheit hat sich von der Welt der Vergangenheit emanzipiert.

Das Bewusstsein von der Unabhängigkeit gegenüber der historisch gewachsenen Welt wird durch die moderne Technik, die eine ebenso eklatante Demonstration der Freiheit des Menschen in Bezug auf die Natur ist, verstärkt: Die Vergangenheit und die Natur erfüllen nun beide die Funktion von Material; man kann es nach Belieben behandeln. Eine von der Verehrung der Vergangenheit ausgehende histo-

¹⁸ P. J. Bouman, *In de ban der geschiedenis*, Assen, 1961, S. 38, stellt die Ignoranz, mit der die Geschichtswissenschaftler an den anderen Wissenschaften, namentlich der Philosophie, vorbeigehen, an den Pranger: „Wijsgerige stromingen in het algemeen, die zo'n diepgaande invloed op vele geesteswetenschappen hebben uitgeoefend (ik denk aan de betekenis van de fenomenologie en de existentiële filosofie voor de psychologie, antropologie en sociologie), bleken de geschiedwetenschap nauwelijks te kunnen beroeren.”

¹⁹ J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris 1955, S. 119: Der Kommunismus ist: „l'idée réalisée, l'homme divinisé ou l'homme vrai, qui se saisit comme créateur de son histoire et qui la fait.”

²⁰ J. P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, S. 53: Sartre weiss nicht, ob sein Lebenswerk nach seinem Tode fortgesetzt werden wird oder nicht, „étant donné que les hommes sont libres et qu'ils décideront librement demain de ce que sera l'homme; demain, après ma mort, des hommes peuvent décider d'établir le fascisme [etc.].”

²¹ E. H. Carr: *What is History?* Pelican Book, 1964, S. 142: „The primary function of reason, as applied to man in society, is no longer to investigate but to transform; and this heightened consciousness of the power of man to improve the management of rational processes seems to me one of the major aspects of the 20th century revolution.”

rische Wissenschaft erscheint im Lichte einer rationell geplanten Zukunft wenig effektiv. Sie wird von den Gestaltern der Zukunft als Zeitvertreib für müssige Aristokraten des Geistes betrachtet.

Als dritte Ursache der gegenwärtigen Geringschätzung der Historie nennen wir die Individualisierungstendenz unseres Jahrhunderts. Viele Zeitgenossen erkennen, dass kein einziges politisches System, kein Moralkodex oder welche Richtlinien für das Leben auch immer, Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben können. Wer als Mensch in einer solchen, a priori richtlinienlosen Welt leben will, muss sein eigenes individuelles Wesen zur Norm für sein Handeln erheben. Für den Existenzialismus, z.B. bei Kierkegaard und Sartre, ist die menschliche Persönlichkeit das einzig normative Element, das in der sich verändernden Welt übrig bleibt. Der Einzelne, der aufgrund seiner Einmaligkeit allein steht und mit niemandem etwas gemeinsam hat, muss sich gegen die Ansprüche von Gesellschaft und Geschichte verteidigen, die ihn sich selbst entfremden. Er versucht, seine Identität oder Authentizität gegenüber dem feindlichen Anderssein der Welt zu bewahren.

Dem, der eine solche äusserste Individualisierung als höchstes Ziel betrachtet, hat die Geschichte wenig zu sagen. Die sozialpolitischen Wissenschaften kommen eher in Betracht als Hilfsmittel zum Organisieren der Existenz in der chaotischen Welt.²²

Die Vergangenheit hat also für unsere Generation nichts Selbstverständliches mehr. Es darf nicht verwundern, dass die Aussenwelt den Historiker misstrauisch fragt, ob es möglich sei, die Vergangenheit zu kennen und, wenn ja, ob es seinen Sinn hat, sie kennenzulernen. Denn im Gegensatz zu Hegels Auffassung vom Verhältnis der Vergangenheit zur Gegenwart hat die Vergangenheit für uns keinen *eigenen* Sinn oder Status mehr. Der Vergangenheit fehlt eine *ontologische Grundlage*. Wir sind der Meinung, dass dies eine Folge der modernen Zeiterfahrung ist. Wenn die Zeit weder Ziel noch Ende kennt, können die Ziele, die man sich zeitlebens setzt, nur begrenzte Punkte auf der Linie der fortschreitenden Zeit sein. Zwischen den Zeitmomenten und der endlosen Zeit kann kein Zusammenhang bestehen. Die Zeit ist in Momente aufgesplittert. Der Weg, der zur Zukunft führt, ist ohne Bedeutung, sobald die Zukunft erreicht ist. *Weil* die Vergan-

²² Heidegger und Merleau-Ponty versuchen, den Menschen wieder in die Welt zu integrieren (vgl. das *In-der-Welt-Sein*). Folglich sind diese Denker minder individualistisch orientiert. Die Geschichte gewinnt für sie eine neue Bedeutung (s. unten, S. 11, Anm. 28.29; S. 22, Anm. 2; S. 156, Anm. 16).

genheit keine wirkliche Beziehung zur Gegenwart hat, *kann* sie nur dem ästhetischen Genuss dienen – wenn sie nicht als Rohmaterial exploitiert wird.

Die Geschichtstheoriker versuchen auf ihre Weise, das Problem der „Statuslosigkeit“ der Vergangenheit zu beseitigen. Dilthey, Croce, Collingwood und in den Niederlanden Romein und Beerling nehmen die fortwährende Veränderung der Zeit, die eine „objektive“ Geschichtserkenntnis verhindert, als Ausgangspunkt. Ihre Betrachtungsweise orientiert sich an der Ästhetik. Ihre persönliche Historizität ist bewusst mit in die Behauptung einbegriffen, dass jede Zeit sich ihr eigenes Bild von der Vergangenheit malt²³.

Ihr Historismus ist als Versuch der Historiker zu betrachten, das Studium der Historie gegen den aufhebenden Einfluss der sich bewegenden Zeit zu schützen, indem sie die Bewegung der Zeit selbst zur Grundlage nehmen.

Man kann die Frage stellen, welchen Sinn eine historische Wissenschaft hat, der in allen Perioden nur ihr eigenes Bild zurückstrahlt. Als Versuch, die Wissenschaft der Historie mit einem neuen Fundament zu versehen, muss der Historismus scheitern. Kein einziger Zweig der Wissenschaft kann sich selbst seine eigene Grundlage liefern. Baron von Münchhausen konnte sich selbst vielleicht an seinen eigenen Haaren emporziehen, der Wissenschaft ist das unmöglich²⁴.

Auf der Grenze zwischen älterer Geschichtsphilosophie und moderner Geschichtstheorie steht Dilthey. Dilthey versuchte, die genetisch-historische Denkweise des 19. Jahrhunderts mit einer strukturellen Anschauungsweise zu kombinieren, die der historischen Entwicklung ihren mechanischen Charakter nimmt. Die Geschichte ist keiner äusserlichen oder innerlichen Notwendigkeit unterworfen. Sie ist die Geschichte der menschlichen Selbstinterpretation. Der Kontakt mit der Vergangenheit ist durch Einfühlung möglich. Die Geschichte zeigt Strukturen, die nicht rein historisch, d.h. genetisch-mechanisch zu

²³ R. F. Beerling, *Heden en verleden, Denken over geschiedenis*, Arnhem, 1962, S. 53, beifügt eine *perspektivische* Betrachtungsweise: Jedes Jetzt, sagt Beerling, hat die Vergangenheit, die es sich wünscht. Die Perspektive des Jetzt ist entscheidend für den Rückblick in die Vergangenheit.

²⁴ Vgl. R. Bakker, *Eschatologische motieven in enkele geschiedwijzgerige beschouwingen*, Nederlands theologisch tijdschrift, 10 = 1935–1936, S. 415: „Het is een historisch feit bij uitnemendheid, dat het probleem der historie binnen haar eigen perspectief onoplosbaar is.“ M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, Bd. I, S. 372: „Was eine Wissenschaft ist, ist schon *als Frage* keine *wissenschaftliche* Frage mehr. In dem Augenblick, wo die Frage nach der Wissenschaft überhaupt, d.h. immer zugleich nach den bestimmten möglichen Wissenschaften gestellt wird, tritt der Fragende in einen neuen Bereich mit anderen Beweisansprüchen und Beweisformen [...]. *Es ist der Bereich der Philosophie.*“

erklären, aber direkt einfühlbar und verständlich sind²⁵. Das Konzept einer sich in der Zeit abspielenden Geschichte wird von ihm nicht näher untersucht. Der Geschichtstheoretiker nähert sich der Geschichte, wie ein Kunstkritiker sich einem Gemälde nähert: Der Kunstkritiker weiss, dass er ein Gemälde vor sich hat, das es zu interpretieren gilt. So meint der Historiker, schon im voraus zu wissen, was Geschichte im grossen und ganzen ist²⁶.

Es ist charakteristisch für die schwierige Lage der historischen Wissenschaften, dass Bouman versucht, einen existentiellen Einblick in die Vergangenheit zu geben, um darzulegen, dass die von unserem Leben gelöste Vergangenheit uns als zukunfts- und existenzbewussten Menschen noch etwas zu sagen hat²⁷. Merleau-Ponty zieht den Sinn der historischen Wissenschaft ebensowenig in Zweifel wie Bouman. Aber auch er befürwortet eine existentielle Neuorientierung²⁸. Er setzt eine von Zeit und Raum unabhängige Verwandtschaft aller Menschen voraus, die auf der Erfahrung der allen gemeinsamen Welt basiert. Nach Merleau-Pontys Auffassung macht unsere eigene Beteiligung an der Welt auch weit auseinanderliegende Situationen für uns verständlich. Er hofft, dass dem Menschen, ausgehend von persönlicher konkreter Erfahrung, bestimmte, bis dahin möglicherweise unvermutete Aspekte des Menschseins durch das Studium der Vergangenheit und fremder Kulturen sichtbar werden²⁹.

²⁵ Delfgaauw, *De wijsbegeerte van de 20e eeuw*, S. 89 ff.

²⁶ Vgl. Beerling, *Heden en verleden*, S. 54: „Historische selectie, d.w.z. de activering van bepaalde gezichtspunten, heeft uit te gaan van voorhanden stof. Daarin zijn zekere onmiskenbare en onontkoombare samenhangen gegeven. [...] Aan de tijdsorde is de selecterende historicus onontkoombaar gebonden.” Es gibt also unausweichliche Zusammenhänge und das *historisch* (Hervorhebung vom Verfasser) geübte Auge, so fügt Beerling naiv hinzu, erkennt sie sofort wieder (*Heden en Verleden*, S. 49).

²⁷ Bouman, *In de ban der geschiedenis*, S. 84: „Wat heeft [...] de wetenschap der geschiedenis te bieden voor een geschiedbeleving, die zich schrap zet tegen allerlei historische drogredenen? Het antwoord luidt, dat ze als *wetenschap* een dienende functie moet behouden binnen ons historisch perspectivisme door bij te dragen tot onze existentiële plaatsbepaling.”

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Coll. d'idées, Paris, 1960, S. 165, tritt für eine „histoire structurale“ ein, in der der Mensch sich in einer strukturellen und existentiellen Umklammerung mit der Welt befindet. Die Beziehung zwischen Mensch und Welt geht, Merleau-Pontys Ansicht nach, über die Subjekt-Objekt Beziehung hinaus.

²⁹ Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, S. 163: „[...] il s'agit de s'installer sur un terrain où nous soyons l'un et l'autre intelligibles, sans réduction ni transposition téméraire. C'est ce qu'on fait en voyant dans la fonction symbolique la source de toute raison et de toute déraison, parce que le nombre et la richesse des significations dont dispose l'homme excèdent toujours le cercle des objets définis qui méritent le nom de signifiés [...]. La tâche est donc d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison.”

Vgl. R. Bakker, *Merleau-Ponty*, Baarn, 1965, S. 110 ff.

Angesichts der allgemeinen Skepsis gegenüber der historischen Wissenschaft ist es unserer Meinung nach jedoch nicht genug, aufgrund ästhetischer oder existentieller Motive den Sinn des Studiums der Vergangenheit zu befürworten. Auch die Möglichkeit eines solchen Studiums muss dargelegt werden.

Der Idee einer Geschichtsphilosophie wurde geschadet, weil Hegel versuchte, die Geschichte als ein System zu begreifen. Hegel erweckt den Eindruck, mit einer bestimmten historischen, an ein Ziel orientierten Betrachtungsweise die philosophische Frage nach dem Sinn der Geschichte beantworten zu wollen. Man sollte sich jedoch klarmachen, dass Ziel und Sinn der Geschichte nur in einer christlichen Perspektive, wie es z.B. bei Augustinus der Fall ist, identisch sein können³⁰. Der nicht-christliche Geschichtsphilosoph, der kein Ziel postulieren darf, kann nur nach dem Sinn der Geschichte fragen. Selbstverständlich muss er eine gründliche Kenntnis von der Vergangenheit haben. Aber während er über die Geschichte philosophiert, muss er von einer Betrachtung der Fakten, die der Verlauf der Geschichte liefert, absehen. Als Denker über die Geschichte muss er sich auf die Form oder Seinsweise der Geschichte konzentrieren. Anstatt die ontische Geschichte zu studieren, sollte er die Ontologie der Geschichte untersuchen.

Wir sehen es als eine erste Aufgabe einer so verstandenen Philosophie der Geschichte, die Voraussetzungen, auf denen der traditionelle Begriff Geschichte basiert, aufzuhellen. Am Ende wird sich zeigen, dass es unumgänglich ist, den von Augustinus geformten Begriff der Geschichte in Frage zu stellen.

In unserer Zeit ist es Heidegger, der von diesem Problem am meisten fasziniert ist. Die zwei letzten Kapitel von *Sein und Zeit*³¹ sind ein vorsichtiges Tasten nach dem Ursprung und den Möglichkeiten der Geschichte. Vielleicht kann man sein Gesamtwerk von diesem Blickwinkel aus betrachten. In seinem späteren Werk wird das Thema jedoch selten explizit behandelt, weil seine Fragestellung anders ist. Er versucht dann nicht mehr, die Geschichte von Sein her zu verstehen, sondern das Sein von der Geschichte her. Die Geschichte erscheint

³⁰ Vgl. Bakker, *Eschatologische motieven*, S. 406: Der Gedanke einer historischen Kontinuität ist ohne eine eschatologische Perspektive unmöglich, da man sich sonst in philosophische Halbheiten verstrickt.

Auch Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 3, hat der religiösen Geschichtsübersicht, für die Augustins *De civitate Dei* Vorbild ist, ein besonderes Recht zugestanden; er sieht aber deutlich, dass diese Art der Geschichtsinterpretation ohne die religiöse Perspektive eine *contradictio in terminis* ist.

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, S. 372 ff.

jetzt als das Sein selbst. Das Sein ist dynamisch, Heidegger nennt es u.a. *Ereignis*³². Das Ereignis wird als der Brunnen epochaler Wendungen der Geschichte gedacht, die im wesentlichen *Geschichte des Seins* ist. Die Geschichte wird dem Menschen geschickt. Als *Schickung* ist sie nicht nur im *Ereignis* verwurzelt, sondern die Geschichte selbst ist als *Schickung* das *Ereignis*.

In Heideggers Philosophie wird der Geschichte aufs Neue ausserordentlich grosse Bedeutung gegeben³³. Es scheint uns allerdings, als sähe Heidegger die Geschichte zu absolut. Die Identifikation der Geschichte mit dem *Ereignis* macht sie unwiderstehlich. In dieser Weise nimmt die Geschichte dem Menschen seine moderne *hybris*, beraubt ihn aber auch seiner Verantwortung.

Um zu einer neuen Annäherung an das Problem der Geschichte zu kommen, wählen wir Nietzsches Denken als Ausgangspunkt. Nietzsche versteht, dass das Problem der Geschichte ein Problem der Zeit ist. Trotz seiner gründlichen Nietzsche-Studien hat Heidegger nicht gesehen, wie tiefgehend Nietzsche sich mit dieser Materie befasst hat³⁴. Dies hängt mit Heideggers einseitiger Auffassung von Nietzsches Philosophie als Ausdruck moderner, technischer Machtgier zusammen. Unsere Interpretation hebt eine andere, positive Seite von Nietzsches Philosophie hervor. Es wird gezeigt werden, wie Nietzsche schrittweise zu einer neuen Konzeption der Zeit kommt, die mit seinem Verhältnis zur Geschichte eng verbunden ist.

Dass Nietzsches Werk zu ganz verschiedenen Betrachtungsweisen Anlass geben kann, beruht unseres Erachtens nicht nur auf dem subjektiven Element in jeder Interpretation. In seinem Denken selbst findet sich eine Ambivalenz, die nicht einem Unvermögen, logisch zu denken, zuzuschreiben ist. Die Probleme, um die das philosophische Denken kreist, entziehen sich dem Griff des Intellekts. Es gibt eine Distanz zwischen dem menschlichen Denken und dem, was das Denken erreichen will, und dies lässt eindeutige Lösungen nicht zu.

Im folgenden versuchen wir, mit einem von Nietzsche geschliffenen

³² Am ausführlichsten in dem bisher noch ungedruckten Vortrag *Zeit und Sein*, vorgetragen in Freiburg, den 31. Januar 1962. Zeit und Sein gehören zusammen im *Ereignis*, sagt Heidegger dort. Der Ausdruck „Ereignis“ erscheint schon in Heideggers Aufsatz *Aletheia*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, S. 276: „Das Ereignis der Lichtung ist die Welt“ (*Vorträge und Aufsätze*, S. 276).

³³ Vgl. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, München, 1964, S. 113: „Der sogenannte Historismus ist hier (nämlich im Vortrag *Zeit und Sein*) in einer ihm selbst nicht mehr fassbaren Weise überboten.“

³⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bände, Pfullingen, 1961, Bd. I, S. 348: „Nietzsches Besinnungen über den Raum und die Zeit sind im Ganzen gesehen sehr dürftig und die wenigen Gedanken über die Zeit, die kaum über das Überlieferte hinauskommen, sprunghaft [...]“

Fernrohr etwas von der Beschaffenheit der Zeit und der Geschichte zu sehen. Zu dem Zwecke beginnen wir mit dem Studium des Essays *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Für ein gutes Verständnis der Problematik der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* ist es notwendig, auch von Nietzsches anderen Schriften aus derselben Periode Kenntnis zu nehmen: *der Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, den anderen *Unzeitgemässen Betrachtungen* und einigen, nicht von Nietzsche selbst publizierten Reden und Studien; ebenso von seinem späteren Werk, das bestimmte Themen noch einmal extra beleuchtet und dadurch das Vorhergehende verständlicher macht.

Es ist instruktiv zu sehen, dass Nietzsche sich im Verlauf seiner Entwicklung immer mehr bewusst wird, dass eine Aussage über die Geschichte willkürlich bleibt, wenn nicht erst die fundamentale Frage nach der Zeit gestellt wird. Dies behandelt der erste Teil dieser Studie.

Der zweite Teil befasst sich mit dem Bild, das Nietzsche von der Zeit und ihrer Bedeutung für die Geschichtsbetrachtung hat. In diesem Teil steht *Also sprach Zarathustra* zentral. Von anderen Werken wird nur Gebrauch gemacht werden, wenn sie die Interpretation von *Also sprach Zarathustra* veranschaulichen.

In *Also sprach Zarathustra* versucht Nietzsche, in seine Erfahrung der Zeit Einblick zu geben. Er hatte eine neue Einsicht in das Wesen der Zeit gewonnen, die er nicht mit den gebräuchlichen und daher verbrauchten Worten wiedergeben konnte. Die Sprache der *Unzeitgemässen Betrachtungen* ist noch für jeden verständlich. *Also sprach Zarathustra* dahingegen macht nicht den Eindruck, Frucht klaren Denkens zu sein. Die Sprache ist, gemessen an den Massstäben logischen Denkens, dichterisch vage und undeutlich. Dass seine Sprache dunkel ist, heisst jedoch nicht, dass es dem, was er sieht, an Klarheit mangelt. Man kann im Gegenteil sagen, dass mit wachsender Einsicht in seine Erfahrung Nietzsches Sprache dunkler wird. Doch Nietzsches Sprache ist nur solange dunkel, solange wir sein Denken nicht begreifen. Unter Begreifen verstehen wir mehr ein denkendes Sehen des Gegebenen als ein logisches Analysieren und Beherrschen des Themas. Nietzsches philosophisches Werk ist eine konstante Übung im Durchleuchten eines Problems: dem der Zeit. Er lässt sich dabei durch eine Intuition leiten, die ihm von Anfang an gegeben war. Diese gipfelt, wie wir ausführen werden, in seiner Konzeption von der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*. Damit hat Nietzsche die äusserste Grenze des Bewusstwerdens seiner Einsicht erreicht.

Im dritten Teil, schliesslich zeigen wir, in welcher Hinsicht unserer

Meinung nach Nietzsches Philosophie für unser eigenes Denken über Geschichte und Zeit relevant sein kann.

Auch die Hinweise, die wir Nietzsche verdanken, rufen am Ende nur Fragen hervor. Das Fragen gilt aber von altersher als die Essenz der Philosophie und als das Prerogativ des Menschen. Philosophisches Fragen bezeichnet ja keinen Mangel an Erkenntnis: Es ist die denkende Anerkennung des ewigen *Ja des Seins*.

RÜCKBLICK UND AUSBLICK

Die Zeit des *Es war*, die Nietzsche im rachsüchtigen Menschen voraussetzt, ist, so haben wir aufgezeigt, die Form der Zeit, mit der wir täglich gedankenlos umgehen. Unsere sukzessive lineare Zeiterfahrung wurde von der christlichen Geschichtsauffassung vorbereitet. Dank des wissenschaftlichen Denkens drang sie ins tägliche Leben vor. Wir kennzeichneten die moderne Form der Zeit als die Zeit der Neuzeit. Sie ist ein Kulturergebnis, sie ist nicht naturgegeben.

Was wird in diesem Falle aus der Geschichte, deren Ontologie wir zu untersuchen versuchten? Der uns geläufige Begriff der Geschichte ist nicht ohne die Sukzessivität der Zeit zu denken. Verneint man die Sukzessivität der Zeit, dann wird auch die Geschichte als eine chronologisch geordnete Struktur der Ereignisse hinfällig. Es gibt also keine Geschichte.

Diese Schlussfolgerung ist nicht so bedauerlich wie es vielleicht scheint. Denn inzwischen, indem wir mit Nietzsche mitdachten, wurden wir für die negativen Konsequenzen unseres sukzessiven Zeitbildes einsichtig. Die Vergangenheit geht als Zeit und Geschichte verloren, wenn die Folge von Augenblicken endlos ist. Die Vergangenheit sinkt weg und stirbt ab in tote Dunkelheit. Demzufolge können die nachfolgenden Generationen die Geschichte, wie sie sich uns aufgrund der Zeugnisse der Vergangenheit darstellt, als tote Materie behandeln. Bei einer sukzessiven Zeitauffassung muss am Ende die Vergangenheit aufgegeben und jedem preisgegeben werden, der sich mit seiner Zukunft beschäftigt. Eine einseitig herrschende oder tyrannische, technische Einstellung zur Vergangenheit ist unvermeidlich. Mit der sukzessiven Zeitauffassung vor Augen ist es nicht mehr als redlich, sich zu fragen, ob man die Vergangenheit als solche wohl kennen lernen kann. Es ist konsequent, anzunehmen, dass, wenn jeder Augenblick nur er selbst ist, jeder Moment nur seine eigene Vergangenheit haben

kann und dass man von der Vergangenheit nichts lernen kann. Man kann höchstens ganz äusserliche, praktische Handgriffe von der Vergangenheit entlehnen, man kann sich aber niemals eine Kenntnis aneignen, die man vorher nicht besass.

Gerade Nietzsche, der den Wert des historischen Studiums zu verneinen scheint, hilft uns im Gegenteil, die Vergangenheit aufs Neue für uns zugänglich zu machen. Die Geschichte aufgeben heisst nicht, die Vergangenheit dem Vergessen preisgeben. Nietzsche zeigt uns, wie die Vergangenheit als immer gegenwärtiger Nährboden des Lebens erst sichtbar wird, nachdem die sukzessive Zeit und die sich in der Zeit abspielende Geschichte als Deformationen des Seins der Vergangenheit entlarvt sind.

Wohl aber erfordert Nietzsches Einsicht in das Wesen der Zeit eine andere Einstellung gegenüber der Vergangenheit. Mit Bezug auf die Wissenschaft der Historie hiesse dies, dass eine andere, mehr deskriptiv und komparativ orientierte Methode gesucht werden muss. Die Historie sollte bedeutungsvolle historische Erscheinungsformen als Beispiele menschlichen Seins beschreiben und in ihrer Andersheit verständlich machen.

Gegenüber der Auffassung, dass jeder Mensch nur sich selbst in einem andern erkennen kann, ist es wohlthuend, von Nietzsche zu hören, wie der seinsoffene Mensch doch gründlich lernen kann, was ihm wesensfremd ist. Wäre sonst nicht auch jedes Wissen ein Verzeichnen, jedes Berühren eine Vergewaltigung? Der grosse Mensch, der die wahre Einsicht in das Wesen der Zeit und der Welt hat, erfährt die Offenheit des Seins – weil auch er offen für das Sein ist.

Das Bild von Apollo, der zu Dionysos zurückkehrt, gibt Nietzsche die Möglichkeit, die Anteilnahme des Menschen am Sein zu denken. Der kreisende Kreis der *ewigen Wiederkunft des Gleichen*, der die Gegensätze zwischen Apollo, dem Menschen, dem Jetzt einerseits und Dionysos, der Natur, der Zeit und der Ewigkeit andererseits verbindet, ist der Versuch Nietzsches, ihre fundamentale Zusammengehörigkeit auszudrücken.

Wir haben gesehen, wie Nietzsche die Zusammengehörigkeit namentlich anhand einer Zeitphilosophie ausarbeitet. Nicht zufällig hat ihn gerade das Denken über die Zeit zu seinen tiefgreifendsten Erkenntnissen von Sein und Mensch geführt: Nietzsche war sich des engen Zusammenhanges unseres Zeit- und Menschenbildes intuitiv bewusst.

Es ist bezeichnend für Nietzsches Denken, dass die Gegenwart der

Vergangenheit nur periodisch, als *Wiederkunft*, erfahren werden kann und dass die Schönheit oder die Menschlichkeit des Menschen davon abhängt, ob er die dauernde Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft wirklich zu erleben vermag. Der kreisende Kontakt zwischen dem Jetzt, der Vergangenheit und der Zukunft muss von Menschen im grossen Augenblick realisiert werden. Wenn immer dies geschieht, werden Welt und Zeit, – wird der ganze Kosmos erlöst und verklärt. Nur dann lebt der Kreis von Mensch und Welt, von Jetzt und Nicht-jetzt das ewige Ja des Seins, Dionysos. Nietzsches Auffassung von Zeit und Menschlichkeit ergibt sich somit aus dem Abstand, den Apollo zu Dionysos, Mensch zur Natur und Augenblick des Jetzt zum Kreis des Nicht-jetzt haben. Ohne diesen Abstand ist kein Platz für das Verlangen, die Welt und die Zeit durch Rückkehr zu erlösen. Die Konzeption einer Rückkehr gibt sowohl den Umriss wie die Grenze Nietzsches Denkens an; denn die Idee einer Rückkehr sanktioniert den Unterschied zwischen Augenblick und Augenblicken, zwischen der Erfahrung eines offenen Seins und der einer sukzessiven Zeit. Solange der Abstand zwischen Mensch und Natur der Ausgangspunkt ist, kann die Sukzessivität der Zeit nicht gänzlich überwunden werden.

Wir meinen, dass das teilweise und ungewollte Beibehalten der Sukzessivität der Zeit durch Nietzsche die Folge ist von dem traditionellen, von ihm nie in Frage gestellten Ausgangspunkt: dass die Natur ungeistig, und dass der Mensch geistig, vernünftig ist und ein Bewusstsein hat. Woher stammt der Abstand zwischen dem geistigen Menschen und der geistlosen Natur? Die Unterscheidung hat eine lange Geschichte und geht weiter zurück als Descartes Gegenüberstellung des *res cogitans* und *res extensa*. Sie ist schon vorgeformt bei Augustinus, der das wirkliche Leben des Menschen als das Suchen der Seele nach ihrer Heimat, nach Gott, herausstellt. Augustinus entdeckt die verborgene innerliche und geschichtliche Dimension des Menschen, der in der an sich unhistorischen Welt umherwandert. Das Innere des Menschen ist der *locus* der sukzessiven Zeit. Aufgrund dieses traditionellen Unterschiedes zwischen Mensch und Natur kann Nietzsche es als seine Aufgabe betrachten, die beiden Komponenten der Welt, Mensch und Natur, zusammenzubringen, dank einer neuen Philosophie von der Zeit.

Nietzsche versucht, die Zeit anders als sukzessiv-linear zu denken. Er geht weiter in eine Richtung, von der wir bei Aristoteles schon eine Ahnung vorfanden, die sich bei Hegel bereits deutlich ankündigt und die nach ihm von Nietzsche fortgesetzt wird: Diese Denker ringen,

wie es später auch Heidegger tun wird, um eine Konzeption vom Sein als Zeit. Bei Hegel ist das Sein ein einmal vollzogener Kreis, bei Nietzsche eine ewig dauernde Kreisbewegung. Heidegger versucht, das Sein als Zeit zu denken. Es zeigt sich eine fortschreitende Auflösung der traditionellen sukzessiven Zeitauffassung.

Wenn Zeit wirklich mehr ist als eine Reihe von sukzessiven Augenblicken, wenn das Sein ein lebendiges Sein ist, dann sind die Termini Zeit und Geschichte, und vielleicht auch die Termini Mensch und Natur, sowie wir sie gewöhnlich auffassen, nicht mehr adäquat.

Unserer Zeit wird die Aufgabe gestellt, die Form der Zusammengehörigkeit von Mensch und Natur weiterzuentwickeln, die Nietzsche mit seiner Konzeption von der *Ewigen Wiederkunft des Gleichen* andeutungsweise skizziert hat.